

## *EL PRINCIPIO DE IGUALDAD EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO*

---

*Juan Fornés*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.– II. LOS PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES.– III. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD: 1. La visión de la Iglesia como sociedad desigual. 2. La formulación del principio de igualdad.– IV. LA NUEVA CODIFICACIÓN CANÓNICA Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES.– V. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO: CONSIDERACIONES FINALES.

### I. INTRODUCCIÓN

No hace muchos años, un jurista francés, al estudiar el principio de igualdad en el Derecho público de su país, lo calificaba de un auténtico "Jano constitucional". "Así –decía– aparecen las dos caras constitucionales del principio de igualdad: una ley formalmente igual para todos puede ser materialmente desigualitaria cuando trata uniformemente situaciones muy diferentes; el Tribunal Constitucional de Alemania –añadía– expresa esta idea al afirmar que el legislador no puede 'ni tratar arbitrariamente de *manera desigual* lo que es esencialmente igual, ni tratar arbitrariamente de *manera igual* lo que es

esencialmente desigual'; para ello, por consiguiente, la igualdad formal debe ceder el paso ante la igualdad material"<sup>1</sup>.

"Las dos caras de la igualdad –concluía– son, pues, contradictorias: una es de orden formal, e impone la igualdad *en* la ley; otra es material y conduce a aproximarse a la igualdad *por* la ley"<sup>2</sup>.

En esta Ponencia, situada en el contexto de un Seminario internacional de derechos de los fieles, pretendo ocuparme, cabalmente, del principio de igualdad en el ordenamiento canónico. Y ya se comprende, por de pronto, que el análisis de este principio puede presentar –*mutatis mutandis*– este mismo tipo de dificultades en el ámbito de la adecuada tutela de los derechos de los fieles. Podemos decir, en efecto, que todos los fieles son iguales en el ordenamiento canónico; y podemos decir también –sin temor a errar– que todos los fieles son desiguales, porque cada fiel es una única e irrepetible persona.

No cabe duda, por consiguiente, del esfuerzo que habremos de realizar para precisar bien en qué sentido se puede hablar de igualdad y en qué sentido se puede hablar de desigualdad. O, dicho con otras palabras, en qué sentido se puede hablar de una igualdad justa; y en qué sentido se puede hablar de una igualdad injusta

–arbitraria, discriminatoria y, a la postre, desigualdad–.

Pero todo ello nos sitúa ante aquellos elementos estructurales básicos, conformadores de la constitución misma de la Iglesia; esto es, ante los principios constitucionales.

<sup>1</sup>. Cfr. F. LUCHAIRE, *Un Janus constitutionnel: l'égalité*, en "Revue du Droit public", CII (1986), p. 1231. El autor se hace eco de la Conferencia, pronunciada el 17 de mayo de 1981 en el Centro de investigación de lógica de Bruselas, por C. STARCK sobre *L'égalité en tant que mesure du droit* (cfr. *ibid.*, nota 5 en p. 1231).

<sup>2</sup>. Cfr. F. LUCHAIRE, *ibid.*, p. 1231.

## II. LOS PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES

En efecto, si contemplamos a la Iglesia en su conjunto, nos encontraremos ante un Pueblo –el Pueblo de Dios<sup>3</sup>– presidido por unas dimensiones estructurales primarias, conformadoras de su núcleo fundamental y básico; es decir, nos encontraremos ante unos principios constitucionales, que un sector de la doctrina<sup>4</sup> – sin que, hoy por hoy, haya encontrado por mi parte otra tesis superadora de esta exposición<sup>5</sup>– ha sintetizado en tres: el principio de igualdad fundamental, el de variedad y el institucional.

Por consiguiente –y ello hará posible que salgamos de las aporías apuntadas–, habremos de estudiar el principio de igualdad en el cuadro general de los principios constitucionales: no como una pieza suelta, mónada aislada, que conduce a ver la igualdad no ya como un "Jano constitucional", sino incluso como un rompecabezas con dificultades insuperables de encaje, o como una distorsionada figura que tiene no dos, sino innumerables caras.

El principio de igualdad fundamental ha sido vigorosamente subrayado por el Concilio Vaticano II –Const. *Lumen gentium*, n. 32– y recogido, prácticamente en su literalidad, en el primero de los cánones que el Código dedica a la regulación de la materia objeto de nuestro estudio en estos días: "De las obligaciones y derechos de todos los fieles"<sup>6</sup>. Dice, en efecto, el c. 208 que "por

<sup>3</sup>. Cfr. Const. *Lumen gentium*, cap. II; CIC, rúbr. del Lib. II.

<sup>4</sup>. Cfr. J. HERVADA, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pamplona 1987, pp. 48-54; *Id.*, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pamplona 1989, pp. 81 ss.

<sup>5</sup>. Vid. las alusiones al tema, con la referencia a la fundamental bibliografía, en J. FORNÉS, *Naturaleza sinodal de los Concilios particulares y de las Conferencias episcopales*, Ponencia al VII Congreso Internacional de Derecho Canónico, París 21-28 de septiembre de 1990 (en prensa). Vid., por ejemplo, nota 32.

<sup>6</sup>. Rúbrica del Tít. I, Parte I, Lib. II del CIC.

su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo".

Claro está –y el propio inciso "según su propia condición y oficio" lo reclama– que este principio ha de ponerse en conexión inmediata con los otros dos.

El principio de variedad –señalado con precisión en el ya aludido n. 32 de la *Lumen gentium* y en el n. 28 del Decreto *Ad gentes divinitus* del Vaticano II<sup>7</sup>– supone que la igualdad no puede ser, en modo alguno, uniformidad, igualitarismo. Por el contrario, significa que –sobre la base de la radical o fundamental igualdad de la condición de fiel– se edifican distintos *modos* y *condiciones* de vida; diferentes ritos; diversas formas apostólicas; variadas misiones eclesiales, según la multiplicidad de gracias y carismas. Se refiere, en suma, "a los modos de desarrollarse la vida y la actividad del fiel y a la elección de los medios aptos para ello"<sup>8</sup>.

7. "Ecclesia sancta, ex divina institutione, mira varietate ordinatur et regitur (...). Sic in varietate omnes testimonium perhibent de mirabili unitate in Corpore Christi: ipsa enim diversitas gratiarum, ministratum et operationum filios Dei in unum colligit, quia 'haec... omnia operatur unus atque idem spiritus (I Cor 12, 11)'" (*Lumen gentium*, n. 32).

"Christifideles, cum donationes habeant differentes, pro sua quisque opportunitate, facultate, charismate ac ministerio, in Evangelio collaborare debent; omnes proinde, qui seminant et qui metunt, qui plantant et qui rigant, unum sint oportet, ut 'ad eundem finem libere et ordinatim conspirantes' unanimiter ad aedificationem Ecclesiae vires impendant" (*Ad gentes divinitus*, n. 28).

8. J. HERVADA, *Elementos...* cit., p. 51. "Las manifestaciones concretas del principio de diversidad funcional derivadas del plano exclusivamente bautismal –ha escrito en este sentido d'Avack– son aquellas que, según el nuevo magisterio conciliar, se concretan en funciones, *munera* y servicios confiados por Cristo a todos los bautizados sin distinción. Tales manifestaciones están unidas y condicionadas a los distintos 'carismas' personales, es decir, a las específicas y particulares vocaciones –diversas entre un fiel y otro

En este sentido, si el principio de igualdad fundamental lleva consigo la consideración de la existencia de una radical y básica *condición constitucional de fiel*, con unos *derechos y deberes fundamentales*, el principio de variedad radicado también en el sacramento del bautismo –la variedad propia de la *libertas filiorum Dei*– lleva consigo la existencia de distintas *condiciones jurídicas*: cada uno "según su propia condición", dice el c. 208, al hablar del principio de igualdad, y subraya también el c. 204 § 1 al referirse a la noción misma de fiel<sup>9</sup>. *Condiciones jurídicas* que derivan de la propia condición constitucional de fiel, pero sin alterarla en su núcleo básico y primario. En otros términos, la respuesta a los carismas y dones del Espíritu Santo, el seguimiento de las distintas vocaciones personales y, como consecuencia, las distintas espiritualidades y formas de vida cristiana –dejando siempre a salvo su adecuación al Evangelio y teniendo en cuenta que el juicio *de conformitate evangelica* corresponde a la jerarquía<sup>10</sup>– se traducen en la existencia de distintas *condiciones jurídicas personales*, derivadas de la una y única condición constitucional de fiel.

Por su parte, el principio institucional –que también puede denominarse principio jerárquico o de distinción de funciones– supone que "hay una serie de actividades y funciones, cuyos titulares no reciben de la comunidad cristiana la misión de

fiel–, que el Espíritu Santo, *qui ubi vult spirat*, suscita directamente en cada uno para que crezcan en santidad y para fomentar el apostolado de toda la Iglesia" (cfr. P. A. D'AVACK, *Il "Populus Dei" nella struttura e nelle funzioni odierne della Chiesa*, en "Persona e ordinamento nella Chiesa", Milano 1975, p. 24). Puede verse también L. F. NAVARRO, *El laico y los principios de igualdad y variedad*, en "Ius Canonicum", 51 (1986), pp. 93 ss., con las referencias bibliográficas allí contenidas.

<sup>9</sup>. Vid. también el c. 96.

<sup>10</sup>. Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 12 y Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3. Vid., por ejemplo, los cc. 210, 214, 215, 216, 219, etc.

desempeñarlas. En virtud de este principio hay en la Iglesia las funciones jerárquicas (...) que, al comportar la misión de ejercer el poder pastoral en servicio de la comunidad, constituyen el armazón de todo el edificio institucional del Pueblo de Dios. En relación con estas funciones jerárquicas se da entre los fieles una *desigualdad funcional*. Esta desigualdad funcional señala sobre todo que el origen de estas funciones no reside en el pueblo cristiano, sino que han sido concedidas a la jerarquía directamente por Cristo"<sup>11</sup>.

Situado el principio de igualdad en el marco general de los principios constitucionales de la Iglesia, centremos ya la atención exclusivamente en él.

### III. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD

#### 1. *La visión de la Iglesia como sociedad desigual*

Por de pronto, una primera consideración se impone. Es ésta: la afirmación de este principio contrasta con la secular visión de la Iglesia como una *societas inaequalis*. Pero ¿qué se quiere subrayar cuando se habla de la Iglesia como sociedad desigual? ¿Qué ideas de fondo subyacen en tal afirmación?

Me parece que, en la consideración de la Iglesia como sociedad desigual –*sic et simpliciter*–, confluyen dos líneas de ideas y de acontecimientos históricos que deben tenerse presentes para entender correctamente qué supone hablar de la Iglesia como *societas inaequalis*.

Una primera línea se remonta prácticamente al Bajo Imperio romano, cuando en el s. IV comienza a aparecer una distinción de estratos, clases sociales, estados y *ordines* en la comunidad

<sup>11</sup>. J. HERVADA, *Elementos...* cit., p. 54. Vid. J. FORNÉS, *La ciencia canónica contemporánea (Valoración crítica)*, Pamplona 1984, pp. 89 ss.

cristiana; es decir, un proceso de estamentalización de la sociedad eclesial, que se irá acentuando con el advenimiento de las estructuras sociales germánicas.

Una segunda línea –de orígenes históricos mucho más cercanos– que conecta con la necesidad de afirmación por parte del Magisterio de la Iglesia de la recta doctrina en esta materia frente a los errores propios de los reformadores protestantes y, más adelante, los de corte galicano, regalista y liberal, respecto de la naturaleza y origen de la potestad eclesiástica.

En efecto, por lo que se refiere a la primera línea apuntada, bastará subrayar que, en los primeros siglos de vida del cristianismo, la Iglesia nos aparece como una comunidad formada por miembros *radical o básicamente* iguales. Todos los que la forman tienen la misma condición jurídica personal adquirida mediante el Bautismo: son los cristianos, los fieles, los discípulos de Cristo<sup>12</sup>. Lo cual no quiere decir que no quede clara –más bien se debe subrayar que es absolutamente nítida– la distinción propia del principio constitucional jerárquico, cuya traducción jurídico-práctica se realiza, al menos en algunos escritos de la época, mediante la fórmula del *ordo* y la *plebs*. *Ordo* es el clero, la curia; *plebs* es el pueblo formado por los fieles cristianos corrientes, distintos del clero: es el pueblo administrado o, si se prefiere y en general, los laicos. En cualquier caso es interesante hacer notar que se utiliza esta fórmula –*ordo* y *plebs*–, pero no la distinción *status clericalis-status laicalis*. "El uso de *ordo* –se ha escrito a este respecto– es una prueba de que la división estamental propiamente dicha es desconocida por la Iglesia de la época romana. Prueba que queda confirmada por lo que las fuentes nos indican sobre la organización de la Iglesia"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup>. Me permito remitir para los fundamentales datos bibliográficos y el análisis de las fuentes a J. FORNÉS, *La noción de "status" en Derecho Canónico*, Pamplona 1975, pp. 51 ss.

<sup>13</sup>. J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973, nota 117 en pp. 70 s.

Sin embargo –y como es bien conocido–, en los comienzos del s. IV se produce un hecho de no poca trascendencia e importancia para el cristianismo: el reconocimiento de la Iglesia por el Imperio romano. En primer lugar, Galerio otorgó el "edicto de tolerancia" en abril del año 311. Tal edicto significaba el final de la persecución en los dominios de Galerio. En segundo término, mediante el rescripto de Licinio de 13 de junio del año 313 –tras las deliberaciones en Milán entre el propio Licinio y Constantino–, se proclamó la libertad religiosa en Oriente, haciendo una referencia especial a los cristianos, a quienes se otorgaba una libertad sin limitaciones en el ejercicio de la religión. El edicto no elevó el cristianismo a religión oficial del Imperio, sino que simplemente otorgó la libertad a los cristianos, cesando, con ello, las persecuciones. Por último, el edicto de Teodosio I del año 380 elevó el cristianismo a religión del Imperio. Con este emperador se produjo, por contraste, la lucha contra el paganismo –prohibición de sacrificios, cierre de templos y calificación del culto a los dioses como crimen de lesa majestad–<sup>14</sup>.

En este contexto –siglos IV y V–, y como consecuencia y reflejo, entre otras razones, de la estratificación que se va produciendo en la sociedad, también comienzan a aparecer en la comunidad eclesiástica atisbos de una cierta estamentalización: reflejos jurídicos de desigualdad en la condición jurídica personal como consecuencia de la situación social estable.

Es cierto que, con respecto a la situación de las personas en la Iglesia, está clara su igualdad radical o básica: lo significativo es

<sup>14</sup>. Cfr., entre otros, A. FLICHE-V. MARTÍN, *Histoire de l'Église*, III, Paris 1947, pp. 17 ss.; 505 ss.; A. EHRHARD-W. NEUSS, *Historia de la Iglesia*, I, Madrid 1962, pp. 336 ss. y 349 ss.; II, pp. 22 ss.; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup> V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1958, pp. 7 ss.; K. BAUS, *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, en el *Manual de Historia de la Iglesia*, I, publicado bajo la dirección de H. Jedin, edic. castellana, Barcelona 1966, pp. 567 ss. y pp. 584 ss.



la común condición derivada del bautismo, es decir, ser fiel, ser cristiano. Pero no es menos cierto que el clero comienza a gozar de una condición jurídica peculiar en el ámbito social, por virtud de la favorable legislación imperial –privilegios fiscales, judiciales y otros–, posición que, como escribe Volterra, "nel V e VI secolo assurge ad un vero e proprio stato giuridico della persona"<sup>15</sup>. De ahí que, como consecuencia de estos factores de tipo histórico y social, el clero comienza a decantarse como una *clase social*<sup>16</sup>.

Sin embargo, como fácilmente puede deducirse, lo que se acaba de apuntar nada tiene que ver con la estructura peculiar de la sociedad eclesiástica o, en otras palabras, con el principio fundacional divino de distinción jerárquica, principio que, como ya se señaló más arriba, se traducía en la práctica de la organización eclesiástica mediante la distinción entre el *ordo* y la *plebs*.

A ello hay que añadir que, junto a aquella condición común de igualdad básica –ser cristiano– y junto al principio de distinción jerárquica –*ordo* y *plebs*, en la práctica–, se van destacando otros grupos sociales de fieles –*ordines*–, con una posición social peculiar (viudas, vírgenes, diaconisas) o con una condición

15. E. VOLTERRA, *Istituzioni di Diritto Privato Romano*, Roma 1961, p. 95.

16. "La época romano-cristiana trajo, sin embargo, consigo importantes novedades que contribuyeron a definir la condición de los clérigos y a determinar su propio estatuto, tal como habría de perdurar durante muchos siglos en los países donde ha existido una sociedad cristiana. El Imperio cristiano, a partir de Constantino, fue concediendo a los clérigos una serie de excepciones a la ley común, que reciben la denominación genérica de 'privilegios clericales'. Los más notables fueron el privilegio del fuero (...), que sustraía a los eclesiásticos de la competencia de la administración de justicia secular; el peculio clerical, reconocido por una constitución del emperador León del año 472; y las inmunidades fiscales que eximían, en mayor o menor medida, a los clérigos de servicios públicos y cargas tributarias" (J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia, I, La Iglesia Antigua y Medieval*, Madrid 1974, p. 109).

particular de vida (los *monachi*), para los que va surgiendo una legislación especial, lo que contribuye a determinar cada una de esas condiciones personales desde el punto de vista jurídico<sup>17</sup>.

La caída del Imperio Romano, en el declive del siglo V, trae consigo la influencia de la mentalidad, idiosincrasia y –sobre todo, a partir del siglo VIII– del sistema de organización social germánico<sup>18</sup>. En concreto, por lo que se refiere a la organización eclesiástica, puede afirmarse que las circunstancias históricas y sociales influyeron en no poca medida. Si durante el período anterior la organización de la Iglesia se contemplaba desde la perspectiva del *ordo* y la *plebs* (traducción práctica del principio constitucional jerárquico), en este período existe una mayor confusión, producto, sin duda, de la paulatina consideración de la Iglesia como la *respublica christiana* o la *Christianitas* medieval, sociedad política y espiritual a un tiempo. "La sociedad feudal –como, en una eficaz síntesis, expresa Maldonado– repercutió en lo eclesiástico, no sólo por influencia del ambiente y de las ideas en él dominantes, sino también con el ejemplo de muchas de sus

<sup>17</sup>. Cfr. J. HERVADA, *Tres estudios...* cit., p. 116; J. FORNÉS, *La noción de "status"...* cit., pp. 65 ss.

<sup>18</sup>. Para este período (el Derecho de la Iglesia en los reinos germánicos, siglos VII-XII) puede verse, entre otros, A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico, I, El Primer Milenio*, Salamanca 1967, pp. 275 ss. "A la vez que la Iglesia –escribe este autor– influye en la nueva sociedad que señorea el mundo, recibe a su vez el influjo del derecho y de las instituciones germánicas en su propio derecho. La estructura político-social de los pueblos germánicos, su estado de cultura y su derecho determinan una situación característica en la Iglesia durante los siglos que abarca este período. Pese a la mayor duración de este período, la penetración de elementos germánicos en el derecho canónico ocupa un puesto de segundo orden frente a los elementos romanos" (ibid., p. 275). Vid. también A. FLICHE-V. MARTÍN, *Histoire de l'Église*, XII, Paris 1959, pp. 21 ss. Aunque Gabriel Le Bras (autor de este volumen de la obra de Fliche-Martin) se refiere al período inmediatamente posterior –desde la elección de Inocencio II (a. 1130) a la muerte de Gregorio XI (a. 1378)–, sin embargo describe con gran claridad la situación que, en definitiva, constituye el punto de partida de este período.

instituciones, e incluso con la injerencia directa e insistente de los poderes y señores civiles. Vino, pues, a producirse una especie de adaptación de la Iglesia al orden político y social germánico, que produjo consecuencias tan amplias como la introducción de una distinción de clases en la Iglesia y una repercusión del señorío de los príncipes en ella, y tan concretas como el régimen económico. La base de todo ello fue la estrecha unión entre las dos esferas, eclesiástica y civil, que hacía ver, por un lado, a lo eclesiástico como algo incluido en ese señorío y, por otra parte, a los príncipes seculares como elementos prominentes de la Iglesia y con el deber de velar por ella e intervenir en sus problemas. Lo religioso impregnando toda la vida civil y los elementos civiles muy presentes en la vida eclesiástica"<sup>19</sup>.

Durante esta época se acentúa cada vez más la división en varios estratos sociales, con tendencia a la fijeza y estabilidad social de la condición personal. De modo que nada tiene de particular que la Iglesia –en aquellos aspectos en los que puede adoptar una forma histórica concreta, sin menoscabo de sus elementos inmutables– se estructure en este período de acuerdo con "las ideas sociales del momento, que contempla la sociedad como la conjunción de estratos sociales, cada uno de los cuales tiene su propio Derecho y su condición social y jurídica, en la unidad que da pertenecer a un mismo reino o servir a un mismo señor. La comunidad cristiana de los tres primeros siglos

19. J. MALDONADO, *Curso de Derecho canónico para juristas civiles*, Parte general, Madrid 1967, pp. 321 s. Acerca de la repercusión sobre el sistema de organización eclesiástica de la incorporación de los germanos puede verse, por ejemplo, A. EHRHARD-W. NEUSS, *Historia de la Iglesia, III*, Madrid 1961, pp. 43-57. Sobre la organización económica y social de esta época puede verse, por ejemplo, H. PIRENNE, *Historia de Europa desde las invasiones hasta el siglo XVI*, 2ª ed. en español, México, Buenos Aires 1956, pp. 71 ss. Y sobre feudalismo, *ibid.*, pp. 109 ss.; F. L. GANSHOF, *El feudalismo*, ed. castellana, Barcelona 1963. De interés resulta también la lúcida síntesis y original visión general de la época que ofrece R. PERNOUT, *A la luz de la Edad Media*, Barcelona 1983.

comienza a transformarse en la Cristiandad –que adquiere sus plenos perfiles en el s. IX–, dentro de la cual los clérigos y los religiosos forman los estamentos eclesiásticos, y los laicos el estamento secular de la unidad político-religiosa, que, tras diversas vicisitudes, se consigue en los reinos europeos occidentales, una vez que el arrianismo deja de ser la religión del estamento germánico"<sup>20</sup>.

Por virtud de las influencias derivadas de la estructuración social de esta época, la Iglesia –en sentido amplio: no como la *communitas christiana*, sino como la *respublica christiana*– aparece como una *universitas* integrada por varios *ordines*, término que apunta, en la literatura de la época, a una identificación con *grupos socio-jurídicos diferenciados*. Y se habla también de las *duae vitae*, *duo populi*, de los dos géneros de cristianos (unos –los clérigos y los religiosos– más perfectos; otros –los laicos–, menos). Pero este planteamiento no pasa de ser la comprobación de un hecho sociológico: la mayor dificultad que los laicos tienen para vivir la plenitud del mensaje evangélico; o, en otras palabras, las *duae vitae*, los *duo populi*, los *duo genera christianorum* no pueden considerarse todavía como la definición de dos clases constitucionales de fieles en la Iglesia<sup>21</sup>.

Con todo –y como consecuencia de las circunstancias históricas aludidas–, la distinción entre la situación de las personas en la Iglesia (su condición jurídica personal) y la organización eclesiástica pierde nitidez, puesto que en el contexto propio del concepto amplio de la Iglesia como Cristiandad, las divisiones clérigos (con los *religiosi*) y laicos se entienden como dos *ordines*, dos grupos sociales.

<sup>20</sup>. J. HERVADA, *Tres estudios...* cit., p. 135.

<sup>21</sup>. Me permito remitir a J. FORNÉS, *Notas sobre el c. "Duo sunt genera christianorum" del Decreto de Graciano*, en "Ius Canonicum", 60 (1990), pp. 607-632, donde se recoge también el análisis de otros textos de la época, con las referencias bibliográficas oportunas.

En suma, la primera línea de fuerza que ha conducido a la secular consideración de la Iglesia como *societas inaequalis* es, según pienso, la aquí someramente descrita. Se trata de una concepción que –como ya se dijo– tiene sus orígenes más remotos en el Bajo Imperio (s. IV), y que va cristalizando con el advenimiento de las estructuras sociales germánicas. Se consolida a través de la unidad político-religiosa que fue la Cristiandad medieval; la recogerá el Código de Derecho Canónico de 1917 y la reflejará la mayoría de los autores posteriores. Y, en fin, esta concepción se mantendrá prácticamente inalterada hasta el Vaticano II, siendo su nota más típica la desigualdad con que entiende la condición de fiel o cristiano: fieles desiguales.

La otra línea apuntada respecto de la consideración de la Iglesia como *societas inaequalis* conecta, como ya se dijo, con la necesidad de subrayar, por parte del Magisterio, la existencia de una jerarquía con poderes originarios, de Derecho divino, que sólo corresponden a quienes los han recibido. Esta línea queda muy clara en los Esquemas eclesiológicos *Supremi Pastoris* y *Tametsi Deus* preparados para el Concilio Vaticano I<sup>22</sup>. En ellos, aunque en conexión con los precedentes de Trento, se tienen a la vista, para refutarlos, los errores propios de los reformadores. "La afirmación de una verdadera jerarquía en la Iglesia, instituida por el mismo Cristo –como ha señalado Retamal, al analizar estos textos–, implicaba necesariamente la condenación de una igualdad entre los miembros: ambos aspectos aparecían

<sup>22</sup>. El primer Esquema "De Ecclesia" (*Supremi pastoris*) puede verse en MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 51, cols. 539-638; el segundo Esquema (*Tametsi Deus*) en el vol. 53, cols. 308 ss. Sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice, Const. dogm. *Pastor aeternus* (18-VII-1870) del Vaticano I (DS 3050-3075). Vid. la síntesis que ofrece F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática "Lumen gentium"*, Santiago de Chile 1980, pp. 27 ss.

antagónicos, sobre la base de la doctrina protestante que se había tenido a la vista"<sup>23</sup>.

Por otra parte, teniendo muy en cuenta los errores propios de las doctrinas regalistas, se encuentra un apoyo en la noción de la Iglesia como *societas perfecta*, "elemento pacíficamente admitido por los autores opuestos al regalismo"<sup>24</sup>.

En suma –como ha sido eficazmente sintetizado por el autor recientemente aludido–, "la afirmación de una radical igualdad de los fieles en la Iglesia implicaba en el contexto del Vaticano I la negación de una jerarquía de derecho divino, dotada de verdadera potestad jurisdiccional. Una Iglesia, pues, donde la potestad derivara del Estado, carecería de las notas de una 'sociedad perfecta' y se hallaba, consecuentemente, sometida a la potestad civil por su misma constitución"<sup>25</sup>.

Situado, pues, en sus adecuadas coordenadas lo que significa la consideración de la Iglesia como *societas inaequalis* –consideración en la que, sin duda, hay elementos permanentes o inmutables, si se entienden rectamente, esto es, en el cuadro completo de los principios constitucionales de la Iglesia, a los que antes se hizo referencia–, veamos ahora la clara formulación del principio de igualdad en el Vaticano II.

<sup>23</sup>. Ibid., p. 30. Así se expresa el c. XI del Primer esquema "De Ecclesia", que aparece en MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 51, col. 552: "Si quis dixerit, ecclesiam institutam divinitus esse tanquam societatem aequalium; ab episcopis vero haberi quidem officium et ministerium, non autem propriam regiminis potestatem, quae ipsis divina libere exercenda: anathema sit".

<sup>24</sup>. F. RETAMAL, op. cit., p. 33.

<sup>25</sup>. Ibid., p. 33.

## 2. La formulación del principio de igualdad

El último Concilio ecuménico ha puesto relieve, de un modo singularmente claro, lo que era patente en la vida y en la doctrina de los primeros siglos del cristianismo<sup>26</sup>: la igualdad fundamental

<sup>26</sup>. En las Epístolas paulinas, por ejemplo, aparece muy clara la condición común de igualdad de todos los cristianos, en la línea de las situaciones personales –no ciertamente en lo relativo a la distinción jerárquica o de funciones–. San Pablo distingue entre la diferencia de situaciones jurídicas personales en la sociedad civil de su tiempo –la sociedad romana– y, por contraste, la igualdad en esta sociedad, jurídica y espiritual a un tiempo, que es la Iglesia. Y así, en su primera Epístola a los de Corinto escribe: "Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat. Servus vocatus es? non sit tibi curae: sed et si potes fieri liber, magis utere. Qui enim in Domino vocatus est servus, libertus est Domini: similiter qui liber vocatus est, servus est Christi. Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum. Unusquisque in quo vocatus est, fratres, in hoc permaneat apud Deum" (I Cor. VII, 20-24).

Como puede apreciarse fácilmente, San Pablo hace notar, de un modo claro, que la distinción socio-jurídica propia del Derecho romano –*servus, liber*– no tiene cabida en esta nueva *communitas* que es la Iglesia. En esta última, tal distinción no tiene ninguna relevancia; y, por ello, el siervo es liberto del Señor y el libre, por contraste, es siervo para Cristo; o, en otras palabras, que todos en la *communitas christiana* gozan de una condición básica que los hace radicalmente iguales. Lo vemos también de un modo muy claro en la Epístola dirigida por el Apóstol desde Roma a Filemón, que constituye otro ejemplo de la delicadeza de San Pablo ante el problema de la esclavitud, junto con su insistencia en hacer notar la igualdad existente entre el siervo Onésimo y su amo por el hecho de haber recibido el bautismo: "Forsitan enim –escribe el Apóstol de las gentes– ideo discessit ad horam a te, ut aeternum illum reciperes: iam non ut servum, sed pro servo charissimum fratrem, maxime mihi: quanto autem magis tibi et in carne, et in Domino?" (*Ad Philemonem*, 15 s.).

Lo mismo sucede en los escritos de los Padres y escritores cristianos de los primeros siglos del cristianismo en los que es muy frecuente la referencia a la Iglesia como *credentium plebs, coetus omnium sanctorum, coetus populi christiani, populus Dei*, etc. Vid., por ejemplo, ORIGENES, *In Ezechielem homilia*, I, 11, PG, XIII, col. 677; ID., *In Canticum canticorum*, L. I, c. I, v. 1, PG, XIII, col. 84; D., *In Jerem. homilia* IX, 2, PG, XIII, col. 351; SAN AGUSTIN, *Epist.* LXIV, n. 2, PL, XXXIII, col. 233; *ibid.*, n. 4, PL, XXXIII, col. 234; ID., *Epist.* LXIX, n. 2, PL, XXXIII, col. 240; etc.

o radical de todos los fieles por virtud del sacramento del bautismo. Como consecuencia de la recepción de este sacramento, todos los fieles se encuentran en una situación básica de igualdad y gozan, por lo tanto, de una condición común: la *condición jurídico-constitucional de fiel*. "Utilizando un lenguaje técnico-jurídico –ha escrito a este respecto Del Portillo, poco después de la celebración del Vaticano II–, podríamos decir que ya no es suficiente afirmar que los vínculos jurídicos en la Iglesia consisten en la relación jerárquica, sino que es preciso sostener que la estructura constitucional de la Iglesia comprende por Derecho divino: a) una *relación primaria*, en cuya virtud todos los cristianos forman una comunidad, una sociedad, cuyo fin común es la instauración del Reino de Cristo; por este vínculo todos deben tender activamente a este fin y se encuentran en la situación de fiel, son *christifideles*, *cives Ecclesiae*, cuya condición es la de igualdad en dignidad y libertad de hijos de Dios; b) una *relación jerárquica*, por la cual el Pueblo de Dios se organiza funcionalmente, con una Cabeza visible de toda la Iglesia universal y con unos Pastores que presiden las Iglesias particulares. La Iglesia es, pues, el nuevo Pueblo de Dios que vive en un orden jerárquico, para realizar el Reino de Dios"<sup>27</sup>.

La Constitución *Lumen gentium*, en efecto, señala que "si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios (cfr. 2 Petr. 1, 1). Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo"<sup>28</sup>.

<sup>27</sup>. A. DEL PORTILLO, *Dinamicidad y funcionalidad de las estructuras pastorales*, en "Ius Canonicum", IX (1969), pp. 323 s.

<sup>28</sup>. Const. *Lumen gentium*, n. 32.



Por su parte, el capítulo segundo de esta Constitución, como es bien sabido de todos, trata de la Iglesia como Pueblo de Dios. Y en él se expresa con notable claridad la igualdad radical o básica de los fieles por virtud del bautismo, "pues quienes creen en Cristo, renacidos no de un germen corruptible, sino de uno incorruptible, mediante la palabra de Dios vivo (cfr. 1 Petr. 1, 23), no de la carne, sino del agua y del Espíritu Santo (cfr. Ioann. 3, 5-6), pasan, finalmente, a constituir un *linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de adquisición... que en un tiempo no era pueblo y ahora es pueblo de Dios* (1 Petr. 2, 9-10)"<sup>29</sup>.

Este pueblo tiene por cabeza a Cristo; por condición, la dignidad y libertad de los hijos de Dios; por ley, el mandato nuevo del amor como Cristo nos amó; y por fin, dilatar más y más el reino de Dios en la tierra<sup>30</sup>.

En suma, la consideración de la Iglesia como Pueblo pone de relieve de inmediato la igualdad radical o fundamental, derivada del bautismo, de todos los fieles; igualdad que, desde la perspectiva jurídica, se traduce en una condición constitucional: la *condición de fiel*.

Esta igualdad –como se ha señalado por la doctrina– afecta primordialmente a los aspectos capitales del designio de salvación: una misma filiación divina, una misma consagración bautismal (el sacerdocio común de los fieles), una misma universal llamada a la santidad, una misma y común responsabilidad en la única misión de la Iglesia (extender el Reino de Cristo); y afecta también a los elementos propios del mundo: no existen en el Pueblo de Dios diferencias de sangre, condición social o sexo<sup>31</sup>.

<sup>29</sup>. Ibid., n. 9.

<sup>30</sup>. Cfr. ibid., n. 9.

<sup>31</sup>. Cfr. P. J. VILADRICH, *La distinción esencial sacerdocio común-sacerdocio ministerial y los principios de igualdad y de diversidad en el moderno derecho constitucional canónico*, separata de "Cenáculo", Braga,

Con todo, la interpretación de este claro principio por parte de la doctrina canónica posterior al Vaticano II –y ahora me refiero a aportaciones anteriores a la promulgación del Código vigente, si bien no faltan enfoques similares incluso en algunas posteriores– no ha sido unánime, de modo que se ha producido en este punto una aplicación, a mi juicio indebida, de los moldes y esquemas mentales propios de la doctrina precedente y subsiguiente al Código de 1917.

Desde esta óptica –la propia de un enfoque estamental de la Iglesia–, no resulta extraño que algunos autores –por ejemplo, Lariccia, Gómez de Ayala, Pellegrino<sup>32</sup>–, sobre la base del desarrollo y explicitación del concepto de *christifidelis*, hayan pretendido extraer las ricas consecuencias que comporta el principio de igualdad radical; pero, pese al ánimo de revisión que se ha manifestado en sus planteamientos, no han acabado de

1972, pp. 12 s. El autor se preocupa de matizar que esta igualdad *radical* se plantea en el *plano básico* del bautismo. Por lo tanto, no se pone en duda la estructura jerárquica de la Iglesia, sino que se pretende subrayar que todos los fieles

–obispos, presbíteros, laicos; incluso el Papa– son, en cuanto bautizados, igualmente hijos y sacerdotes (filiación divina y sacerdocio común) de Dios en Cristo (cfr. *ibid.*, nota en p. 13). Vid. también ID., *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969, pp. 264 ss.; 322 ss. y 355 ss.; J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, Pamplona 1970, pp. 267 ss.; A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona, 1969, pp. 38 ss.; P. LOMBARDIA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, en "Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société", Fribourg Suisse-Freibourg i. Br.–Milano 1981, pp. 15 ss.; J. HERVADA *Elementos de derecho constitucional canónico*, Pamplona 1987, pp. 95 ss.

<sup>32</sup>. Cfr. S. LARICCIA, *Considerazioni sull'elemento personale dell'ordinamento giuridico canonico*, Milano 1971, pp. 62 ss.; A. GOMEZ DE AYALA, *Gli infedeli e la personalità nell'ordinamento canonico*, I, Milano 1971, pp. 571-593; P. PELLEGRINO, *Gli "status" ed il principio di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, en "Il Diritto ecclesiastico", 84 (1973), I, pp. 165-239; vid., por ejemplo, lo expuesto en pp. 207 s.

desprenderse de aquella mentalidad anterior al Código de 1917, que, en el punto que ahora nos ocupa, se manifiesta, por ejemplo –aunque con distintos matices según los autores–, en la identificación entre *laico* (*mero bautizado*, según la expresión de Lariccia o Gómez de Ayala) y *fiel*.

Y es que, desde mi punto de vista, la consideración de la Iglesia como *pueblo* lleva consigo una clara y singular relevancia del principio de igualdad fundamental de todos los fieles, con importantes consecuencias jurídicas desde la perspectiva del enfoque de la estructura constitucional de la comunidad eclesial. De modo que, como ya se puso gráficamente de relieve por Del Portillo en 1969 –es decir, poco después del Concilio Vaticano II y en clara sintonía con los principios sentados por él–, "en el plano fundamental de miembros del Pueblo de Dios no hay desigualdades en cuanto a ser más o menos hijos de Dios, o más o menos *christifideles*", de manera que "en el orden de la *personalidad* no hay diferencias, y por tanto (...) todos los fieles tienen la misma personalidad radical ante el Derecho"<sup>33</sup>.

Y Felici, por su parte, poniendo en conexión la igualdad y la diversidad, apuntaba con precisión en el II Congreso Internacional de Derecho canónico, celebrado en Milán en 1973, que "la ley justa salvaguarda los derechos que corresponden a todos los *christifideles*, *secundum communem condicionem et propriam cuiusque missionem seu mansionem*. Ahora bien, las *missiones* en la Iglesia pueden ser –y son– muchas; pero la condición es una y única para todos; condición que deriva, como enseña la *Lumen gentium*, de la dignidad y libertad de los hijos de Dios (cfr. n. 9), que la ley debe respetar cuidadosamente"<sup>34</sup>.

El principio de igualdad fundamental o radical ha quedado, por consiguiente, claramente formulado y vigorosamente puesto

<sup>33</sup>. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...* cit., p. 69.

<sup>34</sup>. P. FELICI, *Comunità e dignità della persona*, en "Persona e ordinamento nella Chiesa", Milano 1975, pp. 11 s.

de relieve en los nn. 9 y 32 de la Constitución *Lumen gentium*. Baste, por ello, con dejar sentado que, *jurídicamente*, este principio, radicado en el sacramento del bautismo, debe traducirse en una *condición constitucional de fiel*; es decir, en una posición jurídica –básica, común y constitucional– en la que se encuentran todos los *christifideles*, todos los bautizados. Todos ellos son iguales respecto de la vocación a la santidad, de la dignidad y libertad de cristianos y de la acción común para la *aedificatio Ecclesiae*, acción que, por su naturaleza, no es la propia de la organización eclesiástica, como tal; o , dicho con otras palabras, no es la que corresponde a los órganos jerárquicos en cuanto tales, como responsables del fin público y oficial de la Iglesia.

Desde un punto de vista jurídico, el principio de igualdad supone que existen unos derechos y deberes fundamentales comunes a todos los fieles<sup>35</sup>; derechos y deberes que, con mayor o menor rigor técnico-jurídico, han sido enunciados en el Tít. I de la Parte I del Libro II del Código de 1983 (cc. 208-223). Pero ello nos pone en contacto con las consecuencias que la formulación del principio de igualdad ha tenido, cuestión a la que ahora vamos a prestar nuestra atención.

#### IV. LA NUEVA CODIFICACIÓN CANÓNICA Y LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

El Código de Derecho canónico, promulgado con la Constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges* el 25 de enero de 1983, tras enunciar el principio de igualdad en el c. 208, recoge

<sup>35</sup>. Con distintos enfoques y diversas perspectivas, cfr. P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel...* cit.; J M<sup>a</sup> GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona 1971; P. HINDER, *Grundrechte in der Kirchen. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche*, Freiburg 1977; VV.AA., *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et dans la société*, Fribourg Suisse-Freiburg i. Br.-Milano 1981.

un elenco de "obligaciones y derechos de todos los fieles", procedente, a excepción del c. 209 y del c. 222 § 2, del, por ahora, dilatado proyecto de *Lex Ecclesiae fundamentalis*<sup>36</sup>.

Resulta así subrayada la igualdad fundamental de los fieles, a través de la declaración, no exhaustiva ni sistemática, del derecho al apostolado (c. 211); el derecho de petición, y el derecho a la libertad de expresión y de opinión pública (c. 212); el derecho a los bienes espirituales (c. 213); el derecho al propio rito y el derecho a la propia espiritualidad (c. 214); el derecho de asociación y el derecho de reunión (c. 215); el derecho a

<sup>36</sup>. Sobre los proyectos de la Ley fundamental de la Iglesia –el último fue el de 1980– vid., REDACCIÓN "IUS CANONICUM", *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto bilingüe y análisis crítico*, Pamplona 1971; VV.AA., *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972; VV.AA., *Lex fundamentalis Ecclesiae. Atti della Tavola Rotonda a cura di Attilio Moroni (Macerata, 12-13 ottobre 1971)*, Milano 1973; VV.AA., *De Lege Ecclesiae fondamentali condenda. Conventus canonistarum hispano-germanicus Salmanticae diebus 20-23 januarii 1972 habitus*, Salamanca 1974; VV.AA., *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, en "Studia et Documenta Iuris Canonici", VI, "Annali di dottrina e giurisprudenza canonica" (Arcisodalizio della Curia Romana), Roma 1974; y, sobre todo, la completa y documentada monografía de D. CENALMOR, *La Ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991. En esta última obra se subraya que "los dieciseis cánones (del 9 al 24) sobre los deberes y derechos fundamentales de los fieles del *Schema postremum* (de la LEF) –en ocasiones con leves retoques– se encuentran hoy en el Código, integrando prácticamente todo el Título I de la I Parte de su Libro II" (ibid., p. 274). En cuanto a la inclusión de los cc. 209 y 222 § 2, Cenalmor da la siguiente explicación: "La inclusión del canon 209 –en el que se habla del principio de comunión en cuanto que legitima el ejercicio de los derechos y se encarece el ejercicio de los deberes en relación con la Iglesia universal y particular– nos parece un hecho significativo. No sabemos cuándo se decidió, pero probablemente fuera en las últimas fases de la elaboración del Código, quizás durante una de las dos revisiones personales que hizo el Papa. También es posible que hayan influido en esa decisión las opiniones de un sector de la doctrina (Cenalmor se refiere a las de Corecco, Beyer, y quizá también las de Fedele) (...). La adición del c. 222 § 2 pudo ser contemporánea; en él se habla del deber de promover la justicia social, y del deber de ayudar a los pobres con los propios bienes" (ibid., nota 80 en pp. 274 s.).

promover empresas apostólicas (c. 216); el derecho a la educación cristiana (c. 217); el derecho a la libertad de investigación y a manifestar sus resultados (c. 218); el derecho a la elección de condición de vida (c. 219); el derecho a la buena fama (c. 220); el derecho a actuar y defenderse en juicio (c. 221). Y junto a ellos, el deber de mantener la comunión eclesial (c. 209); de buscar la santidad (c. 210); de promover la evangelización (c. 211); de obedecer a la enseñanza y régimen de los pastores (c. 212); el deber –correlativo al derecho humano o natural– de respetar la buena fama y la intimidad de los demás (c. 220); de ayudar a la Iglesia en sus necesidades (c. 222).

El elenco se cierra con un canon en el que se señalan los límites al ejercicio de los derechos, que no son otros sino el bien común de la Iglesia y los derechos ajenos y sus deberes respecto a otros. Al mismo tiempo, la autoridad eclesial puede regularlos en atención al bien común (c. 223).

Ciertamente, frente a las reservas manifestadas por algún sector de la doctrina que, entre otras cosas, probablemente hayan llevado a la decisión de suprimir el calificativo *fundamental* para hablar sólo de *derechos de todos los fieles*<sup>37</sup>, interesa subrayar aquí tres cuestiones.

<sup>37</sup>. Corecco, por ejemplo, al referirse al concepto de "fundamentalidad" en el ordenamiento canónico ha subrayado que tal concepto "es correlativo a la función que los derechos del hombre adquieren en el seno del sistema constitucional del Estado moderno. Por ello, en el campo eclesial podría ser más correcto no definir los derechos del cristiano como derechos fundamentales, sino, eventualmente, como derechos primarios o simplemente como derechos" (cfr. E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*, en "Les droits fondamentaux..." cit., p. 1219). Y añade más adelante que del examen "de la estructura comunal de la Iglesia y de la antropología teológica cristiana me parece que la prueba positiva de la imposibilidad de aplicar la categoría de la 'fundamentalidad' mediante la analogía *proportionalitatis*, a los derechos del cristiano en la Iglesia, puede ser considerada suficientemente válida" (cfr. *ibid.*, p. 1225). Por su parte, Beyer ha hablado de la *communio* como criterio

La primera es que, independientemente de la supresión del adjetivo *fundamental*, la formalización de los derechos y deberes del fiel en los cc. 208-223 debe suponer la consideración de estos preceptos legales como de carácter constitucional. En efecto, como con su característica claridad ha señalado Lombardía, "se trata de un título del cuerpo legal que formalmente no se distingue del resto del Código, pero tiene incuestionable contenido constitucional y muchos de los derechos que proclama y los deberes que exige se fundamentan en el Derecho divino. De aquí que deba atribuírsele una prevalencia que lleve a interpretar las demás normas de manera coherente con los derechos y deberes fundamentales, asegurando su efectiva aplicación,

de los derechos fundamentales (cfr. J. BEYER, *La "communio" comme critère des droits fondamentaux*, ibid., pp. 79 ss.).

En cambio, desde otros presupuestos metodológicos, Lombardía ha subrayado con claridad que "centrar la totalidad de la reflexión canónica acerca de los derechos fundamentales en la noción de *communio* presenta dificultades (...). Ante todo sería necesario, para un diálogo fecundo, superar el obstáculo de la falta de acuerdo en la doctrina acerca de la noción misma de *communio*. Me limito a apuntar que para mí resulta más clara la posición doctrinal que hace derivar de la *condicio communionis* un grupo de situaciones jurídicas –derechos y deberes fundamentales–, pero sin pretender que tal perspectiva agote la totalidad de la materia, puesto que además hay que tener en cuenta las situaciones derivadas de la *condicio libertatis*, la *condicio activa* y la *condicio subiectionis*" (P. LOMBARDÍA, *Los derechos fundamentales del cristiano en la Iglesia y en la sociedad*, cit., p. 28).

En todo caso –y como ha hecho notar Cenalmor y ya se apuntó antes– es probable que algunas de las opiniones expresadas en el Congreso de Friburgo de 1980, así como las de Fedele (vid., por ejemplo, *La norma fondamentale dell'ordinamento canonico*, en "La norma en el Derecho Canónico", II, Pamplona 1979, pp. 423 ss.), influyeran en la actual formalización de los derechos de los fieles en el Código vigente; en concreto, en la adición del c. 209, y en la decisión de suprimir el calificativo *fundamentalis* para hablar sólo de *iura christifidelium* (cfr. D. CENALMOR, *La ley fundamental de la Iglesia...* cit., pp. 279 s.).

incluso frente a normas legales canónicas que eventualmente pudieran desconocerlos"<sup>38</sup>.

La segunda cuestión que interesa subrayar es la siguiente: la formalización técnico-jurídica de los derechos fundamentales del fiel no supone un planteamiento de corte reivindicativo respecto de la autoridad eclesiástica, ni un "democratismo igualitario" que, entre otras cosas, desdibujaría la esencial distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, como querrían algunos sectores doctrinales<sup>39</sup>.

En efecto, junto a esta igualdad fundamental –formalizada técnicamente a través de la declaración de los derechos y deberes de los fieles–, hay en el Pueblo de Dios una diversidad funcional: diversidad de condiciones jurídicas, de ministerios, de oficios;

<sup>38</sup>. P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid 1984, pp. 81 s. Por su parte, Hervada ha escrito también: "Por ser de derecho constitucional los cánones de este título (Tít. I, Parte I, Libro II del CIC) tienen un mayor rango que el resto de los cc. no constitucionales; esto es, la legislación debe interpretarse conforme a ellos, prevalecen sobre las normas humanas que no sean coherentes con ellos, y los jueces deben resolver los casos de forma que los derechos se reconozcan y garanticen" (J. HERVADA, *Comentario a la rúbrica del Tít. I, Parte I, Lib. II del CIC*, en "Código de Derecho canónico", edición a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, 4ª ed., Pamplona 1987, p. 173).

<sup>39</sup>. En efecto, esta distinción, en esencia y no sólo de grado, a la vez que complementariedad entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial (cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 10), se desdibuja en las propuestas y sugerencias de algunos autores, como, por ejemplo, O. Ter Reegen, que ha escrito que "la Iglesia no puede cumplir su misión sin la participación activa de los fieles. Esto comporta la necesidad de *democratizar la Iglesia*, en el sentido de la *deliberación ampliada* y de la corresponsabilidad; lo que favorecería la abolición de la oposición y de la distinción (...) entre ministros y no ministros, entre clérigos y laicos" (cfr. O. TER REEGEN, *Les droits du laïc*, en "Concilium", 4, 1968, p. 38). En similar sentido, J. A. CORIDEN, *Ministries for the future*, en "Studia Canonica", VIII (1974), p. 274, donde señala que "se abandone completamente la distinción clérigos-laicos"; cfr. también W. W. BASSET, *Canon Law Reform: An Agenda for a new Beginning*, en VV.AA., *Toward Vatican III. The Work that needs to be done*, Dove, Malvern 1978, pp. 196-213.



pero, sobre todo, la diversidad funcional fundada ontológicamente en la recepción del sacramento del Orden y orientada, cabalmente, al cumplimiento de distintas funciones en la Iglesia. "Esta realidad doctrinal –se ha escrito a este respecto– tiene como consecuencia que el principio de corresponsabilidad o participación de todos los fieles en la misión de la Iglesia no es entendido y aplicado en el nuevo Cuerpo legislativo –ni podría serlo– en sentido *democrático*, porque la Iglesia no es una sociedad democrática. Por falta, quizá, de una adecuada formación teológica o de mentalidad jurídica ha sucedido a menudo en estos años que, partiendo de un presupuesto verdadero –la corresponsabilidad de todos los fieles en la misión de la Iglesia–, algunos han llegado a una conclusión errónea: la participación democrática y deliberativa de todos los fieles en el gobierno de la Iglesia, es decir, la función propia de la Jerarquía. De este modo, el principio de corresponsabilidad, que se basa sobre el sacerdocio común, vendría sustituido por otro principio que, según la terminología de los distintos autores, es denominado principio *sinodal*, principio de la *colegialidad ampliada*, principio de la *participación democrática* o, simplemente, principio de la *corresponsabilidad de gobierno*"<sup>40</sup>.

Pues bien, la declaración de derechos y deberes de los fieles, contenida en el Código, simplemente supone subrayar el principio de igualdad; y ello en razón de la mejor búsqueda del bien común de la Iglesia (c. 223). En otras palabras, esta declaración supone la definición del núcleo constitucional de la condición de fiel que viene enmarcado por dos coordenadas claramente puestas de relieve por el Vaticano II: la dignidad y libertad propia de esta condición (*Lumen gentium*, n. 9) y el dato de que tal dignidad y libertad no es una condición pasiva, subjetivista, cerrada en sí misma, sino esencialmente dinámica,

<sup>40</sup>. Cfr. J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, pp. 43 s. Vid. también, *ibid.*, pp. 232 s.

abierta a la corresponsabilidad de todos los fieles para la edificación de la Iglesia (*Lumen gentium*, n. 32). Por ello, como por lo demás queda reflejado en el c. 208, la armonía entre la esfera de autonomía y la capacidad de actuación del fiel es una consecuencia y un reflejo necesarios de la conexión entre la libertad y dignidad de la condición de fiel, por una parte, y su corresponsabilidad en la edificación de la Iglesia, por otra<sup>41</sup>.

La tercera cuestión, en fin, está en íntima conexión con las anteriores, es consecuencia de ellas e, incluso, ya ha quedado apuntada. En pocas palabras se reduce a subrayar que, desde mi punto de vista, no sólo no hay inconveniente sino que resulta más correcto y clarificador, en técnica jurídica, calificar los derechos de los fieles enunciados en los cc. 208-223 como *derechos fundamentales*. Y ello porque se trata de derechos innatos –*iura nativa*– a la condición de libertad y dignidad del fiel (*Lumen gentium*, n. 9), anteriores a cualquier formalización jurídico-positiva; y, por tanto, con la característica de ser derechos *constitucionales*, es decir, que integran la constitución misma de la Iglesia<sup>42</sup>.

#### V. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD EN EL ORDENAMIENTO CANÓNICO: CONSIDERACIONES FINALES

El análisis del principio de igualdad llevado a cabo aconseja establecer un juicio de conjunto, acerca de su alcance en el ordenamiento canónico, sobre la base de las siguientes consideraciones:

<sup>41</sup>. Cfr. P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho canónico*, Madrid 1984, pp. 80-82, cuya síntesis se ha tenido en cuenta en lo fundamental en este punto.

<sup>42</sup>. Cfr., en este sentido, J. HERVADA, *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en "Lex Nova", suplemento de "Persona y Derecho", 1 (1991), pp. 226 s.

1ª. En primer lugar estimo que este principio, tal y como está formulado en el c. 208, ha de verse dentro del cuadro general de los principios constitucionales de la Iglesia; esto es, en conexión con el principio de variedad y el institucional.

Ello hará que se eviten aporías (todos los fieles son iguales-todos los fieles son desiguales) o se incurra en apreciaciones claramente erradas (desdibujamiento de la distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, por ejemplo).

2ª. En segundo término –y como consecuencia de lo anterior–, considero que la noción de *persona en la Iglesia* que emplea el c. 96 –otra cosa es la condición de persona en el ordenamiento canónico, que abarca a todos– se identifica con la noción de fiel que describe el c. 204<sup>43</sup>: miembro del pueblo de Dios, incorporado a Cristo por el bautismo y, por tanto, llamado a desempeñar –cada uno según su propia condición– la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo.

En otras palabras, es una noción situada en el nivel de Derecho constitucional. De ahí que, desde esta perspectiva, todos los fieles –todas las personas en la Iglesia de Cristo– sean iguales, esto es, tengan los mismos derechos y deberes fundamentales, enunciados en los cc. 208-223.

<sup>43</sup>. Cfr., en este sentido, P. LOMBARDÍA, *Lecciones...* cit., pp. 135-138; G. LO CASTRO, *La rappresentazione giuridica della condizione umana nel diritto canonico*, en "Il Diritto ecclesiastico", P. I (1981), pp. 239-289; ID., *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, pp. 13 ss.; en especial, pp. 59 s., donde escribe: "In verità, però, se si ha riguardo alla realtà sostanziale rappresentata dai can. 96 e 204 § 1, questa è unica: l'uomo battezzato nella Chiesa. I due termini appaiono pertanto usati in senso del tutto sinonimo. Non v'è infatti contraddizione né distinzione fra l'essere *persona in Ecclesia* (quanto meno nell'accezione espressa dal can. 96) e l'essere fedele. I diritti e i doveri dei cristiani, propri cioè della persona battezzata (can. 96), altro non sono che i diritti e i doveri dei *christifideles* (can. 208 ss.)..."; ID., *Condizione del fedele e concettualizzazione giuridica*, en "Ius Ecclesiae", 3 (1991), pp. 3 ss., en especial, pp. 24-32.

3<sup>a</sup>. Ahora bien, la atenta lectura tanto del c. 96 como del c. 204 descubre un importante inciso matizador de estos deberes y derechos propios de los cristianos (c. 96): "teniendo en cuenta la condición de cada uno", dice el c. 96; "cada uno según su propia condición", subraya el c. 204.

Ahí está expresada, a mi juicio, la variedad de los fieles: todos los fieles son iguales –principio de igualdad: c. 208–, lo cual no obsta a que las condiciones jurídicas subjetivas sean múltiples, pero sin afectar al núcleo constitucional y básico propio de la igualdad.

4<sup>a</sup>. Desde una perspectiva técnica, y acudiendo a conceptos bien conocidos y acuñados en la ciencia jurídica, podemos decir que aquí nos encontramos en el plano propio del Derecho de la persona, en el que son fundamentales dos nociones: la *capacidad jurídica* y la *capacidad de obrar*.

La *capacidad jurídica* hace referencia también a la igualdad de todas las personas: igualdad *en* el Derecho, puesto que todo hombre la posee, al tener la posibilidad de ser centro de atribución de situaciones jurídicas activas (derechos, legitimaciones, competencias) y pasivas (deberes u obligaciones). Y no sólo el hombre ya nacido, sino también el no nacido –el *nasciturus*<sup>44</sup>– e, incluso, aquellas entidades que operan en el mundo del Derecho como centros unitarios de situaciones jurídicas –las personas jurídicas (cc. 113-123)– y ciertos sujetos sin personalidad<sup>45</sup> son capaces de atribución de situaciones jurídicas.

En cambio, la *capacidad de obrar* hace referencia a la diversidad de las personas, puesto que depende de la multiforme variedad de su condición canónica.

La capacidad de obrar se identifica con la posibilidad de ser sujeto de actividad con efectos en el ámbito jurídico. Y, en este

44. Vid. cc. 864 y 871 respecto del bautismo.

45. Vid., por ejemplo, c. 310.

sentido, sólo tienen tal capacidad las personas físicas –no las personas jurídicas– que pueden querer y entender, es decir, que pueden realizar verdaderos actos humanos. A través del ejercicio de la capacidad de obrar se llevan a cabo los impulsos que dan lugar al nacimiento, modificación y extinción de relaciones jurídicas, cuyo conjunto constituye el ordenamiento canónico.

Por esta razón, la capacidad de obrar no es la misma para todas las personas, sino que se determina de acuerdo con la condición jurídica de cada una de ellas. Condición que, a su vez, depende de una serie de circunstancias determinativas y modificativas de la capacidad de obrar.

Se trata, en definitiva, de las consecuencias, desde un punto de vista jurídico, del principio de variedad: cada fiel, cada persona, es un único e irrepetible fiel; una única e irrepetible persona.

5ª. Especificando todavía algo más y teniendo en cuenta la regulación codicial, considero que, además de los reflejos, propios de la diversidad funcional, en el ámbito subjetivo o personal de la *condición* de ministro sagrado<sup>46</sup>, de los deberes derivados de la *condición* de fiel consagrado<sup>47</sup>, o de los propios de la condición de aquellos fieles que han contraído matrimonio<sup>48</sup>, por ejemplo, debe tenerse en cuenta el cuadro general de circunstancias determinativas y modificativas de la

<sup>46</sup>. Por ejemplo, el deber de celibato (c. 277) y el consiguiente impedimento matrimonial de orden sagrado (c. 1087); otros derechos y obligaciones de entre los contemplados en los cc. 273 ss.: prohibición de aceptar cargos públicos civiles (c. 285 § 3), de ejercer la negociación o el comercio (c. 286), de participar activamente en partidos políticos o en la dirección de asociaciones sindicales (c. 287 § 1), etc.

<sup>47</sup>. Por ejemplo, los contemplados en los cc. 598 ss. y, entre otros, el de celibato, con su consecuencia de impedimento matrimonial de voto en el caso de los religiosos, tal y como es regulado en el c. 1088. Vid. también cc. 662 ss. respecto de los religiosos.

<sup>48</sup>. Vid., por ejemplo, cc. 1134-1140.

capacidad de obrar inserto en los cc. 96-112. Ahí se regulan, en efecto, las distintas circunstancias delimitadoras, de modo general, de la *condición canónica de las personas*: edad, enfermedad, residencia jurídica, parentesco y rito<sup>49</sup>.

A ello hay que añadir lo subrayado por el c. 96; a saber: que los deberes y derechos propios de los cristianos –los derechos de los fieles– quedan delimitados y afectados, además de por "la condición de cada uno", a la que ya se ha hecho referencia, por el hecho de estar o no "en la comunión eclesial" y por el obstáculo que supone "una sanción legítimamente impuesta". Es decir, que si hay alguna circunstancia que impida la plena comunión eclesial (c. 205) –herejía, apostasía, cisma<sup>50</sup>–, quedan afectados los derechos del fiel. Y lo mismo sucede si, como consecuencia de la comisión de algún delito, se incurre en "una sanción legítimamente impuesta", esto es, una pena medicinal o censura –excomunión, entredicho, suspensión (cc. 1331-1335)– y pena expiatoria (c. 1336), teniendo en cuenta también (c. 1312 § 3) los remedios penales y penitencias (cc. 1339-1340)<sup>51</sup>.

Obviamente estas otras circunstancias a las que aquí se alude afectan también a la condición jurídica subjetiva del fiel: a su condición canónica.

6ª. Todo ello lleva a la siguiente conclusión general. Como ha quedado de relieve a lo largo de este estudio, el Vaticano II ha

<sup>49</sup>. Para un mayor desarrollo y estudio pormenorizado de esta cuestión, me permito remitir a la voz de J. FORNÉS, *Condición canónica*, en "Gran Enciclopedia Rialp", Madrid 1991 (en prensa). Puede verse también D., *Estado canónico* (ibid.). En general, en relación con la condición canónica de las personas físicas, vid., entre otros, los comentarios de A. DE FUENMAYOR a los cc. 96-112 en "Código de Derecho Canónico", edición anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta, 4ª ed., Pamplona 1987; y la exposición de las que el autor denomina "circunstancias determinantes de la capacidad" realizada por A. BERNÁRDEZ, *Parte general de Derecho Canónico*, Madrid 1990, pp. 163-173.

<sup>50</sup>. Vid., entre otros, cc. 751, 1364, 1184.

<sup>51</sup>. Vid., en general, c. 1312.

subrayado vigorosamente lo que era claro en la vida y en la doctrina de los primeros siglos de la Iglesia: la *igualdad radical o básica* de todos los fieles (Const. *Lumen gentium*, n. 32), pese a la existencia de una diferenciación *en el plano funcional* que, en algunos casos (Const. *Lumen gentium*, n. 10), tiene una raíz ontológica (el carácter producido por el sacramento del orden, que hace no que se sea *más fiel* que quien no lo ha recibido, sino que se posea un sacerdocio esencialmente distinto al sacerdocio común –el sacerdocio ministerial–, precisamente para llevar a cabo los oficios o ministerios sagrados)<sup>52</sup>. Diferenciación funcional radicada en el principio jerárquico o institucional<sup>53</sup> y en el propio bautismo, puesto que, si bien todos los fieles deben tender a la plenitud de su vida cristiana, es decir, a la santidad<sup>54</sup>, las vocaciones y carismas del Espíritu Santo son diversísimos<sup>55</sup>.

Sobre estas bases doctrinales, quiebra la concepción estamental de la Iglesia –su estructuración por "estados canónicos"–, ya que es incompatible con la unitaria condición de fiel, que es el titular de unos derechos y deberes fundamentales independientes de su inserción en uno u otro "estado". El principio de igualdad impide que pueda hablarse de dos o tres clases –géneros, estados– de cristianos. Hay un solo género de cristianos: los fieles. De ahí que –como ya se subrayó por la doctrina poco después del Vaticano II– el "*status personae* no pueda suponer en Derecho canónico más que una caracterización de la capacidad de obrar y del *contenido de la personalidad*, es decir, del conjunto de derechos y deberes que de ella surgen"<sup>56</sup>.

No sorprende, por ello, que el Código vigente, sin prescindir por completo de la utilización del término "estado", si bien con

<sup>52</sup>. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Sacerdote para la eternidad*, 4ª ed., Madrid 1977, p. 24.

<sup>53</sup>. Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 18 y 32.

<sup>54</sup>. Cfr. *ibid.*, nn. 39-40.

<sup>55</sup>. Cfr. *ibid.*, n. 32.

<sup>56</sup>. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos...* cit., nota en p. 69.

sentidos diversos y, en ocasiones, un tanto genéricos –por ejemplo, para designar la posición jurídica de los que han contraído matrimonio (cc. 1063 y 1134), la salud (c. 1051), la posibilidad de ejercicio del *ius connubii* por ausencia de vínculos incompatibles con el matrimonio (cc. 1113, 1114, 1121 § 3), la vida consagrada (c. 574), la condición de ministro sagrado (cc. 290-293), etc.–, muestre, sin embargo, una orientación distinta.

El Código vigente, siguiendo muy de cerca los principios doctrinales del Vaticano II, ha sustituido el antiguo libro *De personis* del Código de 1917 por el *De populo Dei* (Libro II), en el que resulta fundamental la noción de *christifidelis*: miembro del Pueblo de Dios con una condición básica común a todos, es decir, con una condición de radical igualdad derivada del bautismo, únicamente matizada por la diferenciación funcional derivada de la distinta participación en la común misión de la Iglesia, según la personal vocación y los consiguientes reflejos en la condición jurídica subjetiva. Los fieles cristianos –subraya, entre otros aspectos, el c. 204– "cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo".

Por consiguiente, las nociones fundamentales que deben tenerse en cuenta no se concretan en las relacionadas con el *estado* (estamento, clase de personas), sino en estas otras: a) la noción de *fiel*, que conecta con el principio de igualdad; b) la noción de *vocación personal*, que conecta con el principio de variedad; c) la *misión única* en la Iglesia, que conecta también con el principio de igualdad; d) la *diferenciación funcional*, que conecta con el principio institucional o jerárquico y también con la diversidad consiguiente al propio bautismo (respuesta a las distintas vocaciones personales y a los multiformes carismas del Espíritu Santo); e) y, en fin, la noción de *condición jurídica subjetiva* (*condición canónica*), es decir, los reflejos en la vida personal de las exigencias que comporta el desempeño de una determinada función en la Iglesia y, en suma, el conjunto de



circunstancias determinativas y modificativas de la capacidad de obrar de la persona.

Pero he de reconocer que estas múltiples puntualizaciones y precisiones técnicas han traído a mi memoria lo que, con notable agudeza, escribía el jurista francés al que aludí al comienzo de esta Ponencia: ¡Cuántas distinciones han de hacerse en nombre de la igualdad! Y ello, en efecto, porque el principio de igualdad conduce a subrayar la existencia de un derecho fundamental: el *derecho a la diferencia*, pues, de lo contrario, la imposición de la igualdad colisiona inevitablemente con la libertad<sup>57</sup>. En nuestro caso, con aquella libertad que, junto con la dignidad –*Lumen gentium*, n. 9–, constituye nada menos que la condición de los fieles que componen el pueblo de Dios.

<sup>57</sup>. Cfr. F. LUCHAIRE, op. cit., pp. 1273 s.